

Christine Delory-Momberger
Université Paris 13 Sorbonne Paris Cité

**RESISTANCE AU RECIT, RECIT DE RESISTANCE
L'ACCOMPAGNEMENT AU RECIT DE VIE EN SITUATION EXTREME¹**

Résumé :

Quelles sont les conditions de possibilité et quels sont les enjeux du « récit de la vie » dans les situations extrêmes de souffrance physique, psychique ou morale ? Pour les hommes et les femmes blessés par la vie et par le monde, en quoi le récit peut-il être un lieu de résistance et de reconstruction de soi et du monde autour de soi ? Interrogeant les contextes sociétaux et les dimensions tant personnelles que sociales et politiques de la parole biographique, la contribution se donne pour objet d'examiner les effets de *reliance* du récit en situation extrême et les conditions de son accompagnement.

Mot-clés : récit de soi - situation extrême - accompagnement

Abstract:

Which are the possible configurations and what is at stake for "the narrative of life" in situations of extreme physical, psychological and moral suffering? For the men and women hurt by life and the world, in what ways narratives can be a place for resistance and reconstruction of one's self and one's world? By questioning the societal contexts as well as the personal, social and political dimensions of the biographical expression, this paper aims to explore narrative's *reconstruction* effects within extreme circumstances and the conditions of its accompanying.

Key words: self-narrative - extreme situation - accompanying

L'objet de cette contribution est d'interroger ce qu'*il advient* du récit de la vie et du récit

¹ *Revista Diálogos Possíveis* (Juventudes, violências e vida na cidade). Faculdade Social da Bahia-Brésil.

<http://revistas.faculdaDESocial.edu.br/index.php/dialogospossiveis/issue/current/showToc>

de soi dans les situations extrêmes. Comment les situations de marginalité, de précarité, de violence, de souffrance peuvent-elles encore être racontées, alors qu'elles défont les ressources même du « vouloir vivre » ? Et quelles conditions particulières ces situations extrêmes imposent-elles aux pratiques qui visent à accompagner les personnes qui en sont victimes, en particulier pour leur permettre de mettre en mots et en récit ce qu'elles ont vécu ?

Ces questions sur la parole et le récit en situation extrême ne peuvent pas être posées en termes uniquement psychologiques, elles demandent que l'on prenne en compte la dimension de l'espace social et politique dans lequel de tels récits sont produits et reçus, dans lequel ils sont ou non rendus *possibles*. Elles s'inscrivent par ailleurs dans le cadre plus général des usages contemporains du récit biographique et de ce qu'ils indiquent du rapport de l'individu au social dans les sociétés actuelles.

LE RECIT DE SOI ENTRE AFFIRMATION INDIVIDUELLE ET INSTRUMENT DE RECONNAISSANCE SOCIALE

Lieu réputé privilégié de la subjectivité et de la réflexivité, le récit de soi connaît en effet une révolution de son statut parallèle à celle qui touche la relation de l'individu et du social. Cette mutation prend effet dans un large mouvement d'« individualisation du social » (Rosanvallon, 1995) entamé dès les années 1970, dont le trait fondamental est celui de la massification ou si l'on préfère de la démocratisation des processus qu'il engage. Ce sont en effet des populations entières qui accèdent à ces formes d'individualisation sociale, même si à l'évidence cet accès est variable et inégal selon les positions occupées. On pourrait parler ici d'« individualisme sociétal » pour signifier que cette forme du rapport des individus au social concerne les membres d'une société tout entière et qu'elle est le produit d'une genèse particulière liée aux conditions même de la vie dans une société où les grandes institutions régulatrices (la famille, l'école, l'entreprise, les syndicats, etc.) sont moins prégnantes, où les assignations sociales et professionnelles s'assouplissent, où les existences et les parcours individuels sont moins strictement et moins directement déterminés de l'extérieur et acquièrent une dimension de singularité.

De tels phénomènes sociétaux ne sont évidemment pas sans conséquence sur les représentations que les individus se font d'eux-mêmes et du déroulement de leur existence, sur le degré d'initiative et d'autonomie qu'ils se reconnaissent dans l'exercice de leurs activités sociales, sur le sentiment qu'ils ont de pouvoir agir sur eux-mêmes et sur leur vie. C'est là le deuxième sens que l'on peut donner à la notion d'« individualisme », celui d'un

retour que les individus accomplissent sur eux-mêmes et qui les constitue en sujets capables, par leur activité réflexive et interprétative, de donner une forme personnelle à leurs inscriptions sociales et au cours de leur existence. Cet individualisme « qualitatif » ou « réflexif » se traduit par une aspiration à la réalisation personnelle et par un regard autre porté sur le déroulement et sur le sens de l'existence : les individus considèrent de moins en moins leur propre parcours comme le développement linéaire d'une identité prédéterminée ; ils envisagent au contraire les multiples possibles identitaires que leur ouvre leur ancrage dans des milieux sociaux pluriels et variés comme le matériau d'une découverte expérimentale de soi-même (Martuccelli, 2002).

Mais le véritable renversement auquel on assiste aujourd'hui consiste dans la récupération par les institutions, par les instances et les organisations qui encadrent la vie sociale et économique, du principe d'autoréalisation de l'individualisme « qualitatif ». Il existe désormais une injonction sociale à la réalisation individuelle véhiculée par toutes les instances porteuses de discours collectifs, qu'il s'agisse de l'école, de l'entreprise, des médias. Chacun est sommé d'affirmer sa subjectivité et sa singularité, d'être l'*auteur* et l'*acteur* de sa vie, de développer un *projet de vie*, en se fixant à soi-même ses principes d'action et d'évaluation. Dans le monde du travail et de l'entreprise, cette intimation collective à être « l'acteur de sa vie » se transforme en injonction au *management de soi* : il revient désormais à chacun de trouver en soi-même les ressources de son intégration sociale, de son employabilité, de sa réussite professionnelle ; il revient à chacun d'être le meilleur et le plus performant, de se faire « l'entrepreneur de soi-même », selon l'expression d'Alain Ehrenberg (1991), ou, comme le dit encore Ulrich Beck développant la formule allemande du « Ich-AG » (littéralement et significativement : « Entreprise-Moi »), d'être « le bureau d'étude de sa propre existence » (Beck, 2003, p. 291).

Ce *management de soi* n'épargne pas ceux qui, à la marge du monde du travail, grossissent les cohortes des demandeurs d'emploi (jeunes en recherche de premier emploi, chômeurs de plus ou moins longue durée, seniors victimes de « restructuration économique », etc.), tous ceux qui souffrent de précarité sociale et économique et qui forment la cible des politiques sociales d'insertion. À ceux-là qui quelquefois ne peuvent se prévaloir d'aucune expérience ou d'aucune compétence professionnelle, qui connaissent pour certains l'échec de l'intégration sociale après avoir subi l'échec scolaire, l'on demande d'apporter la preuve personnelle – non de leur capacité effective et immédiate d'insertion, non de leur *employabilité*, puisque précisément celle-ci leur fait défaut – mais de leur volonté d'entrer dans une démarche d'élaboration d'un projet d'insertion, de leur capacité à engager sur eux-

mêmes un travail de (re)construction, en un mot de leur disposition à agir sur eux-mêmes et à se transformer personnellement pour s'adapter et s'ajuster aux contraintes du système économique et du marché du travail.

Au sein de ce que certains ont appelé « la société biographique » (Astier, Duvoux, 2006), cet impératif de l'autoréalisation individuelle s'accompagne d'une forte injonction à se dire, à exprimer son individualité, à formuler ses désirs et ses besoins, ses attentes et ses projets. Dès lors, les formes biographiques selon lesquelles les individus travaillent à leur socialisation et participent à la production des espaces et des rapports sociaux se chargent d'une signification sociale nouvelle (Delory-Momberger, 2009). Le récit de soi n'est plus seulement une forme de l'expression personnelle, un lieu d'exploration de l'intimité et de l'intériorité, un support de connaissance ou de découverte de soi-même ; il passe résolument dans la sphère publique, il devient un instrument essentiel de la médiation, de la reconnaissance sociale. Devenu public et institutionnalisé, le récit de soi entre dans un système contractuel où il acquiert un statut de contrepartie et de monnaie d'échange (Astier, 2007) : donne-moi ton récit et je te donnerai de la formation, des stages, une allocation d'aide à l'insertion, un emploi-jeune, une reconnaissance de niveau ou de diplôme, etc. Donne-moi ton récit et je te donnerai de la solidarité et de la reconnaissance sociale. À la « police des corps », souligne Dominique Memmi (2003, p. 146), a succédé une « police des récits ». La « société biographique » *veut tout savoir* des singularités de l'existence et du parcours de chaque individu ; non seulement, elle reconnaît ces singularités individuelles, mais elle incite à leur publicité en développant une très forte demande biographique et en faisant du récit de la vie un matériau institutionnel et un outil de la décision publique.

RECIT DE SOI EN SITUATION EXTREME ET DIMENSION SOCIALE ET POLITIQUE

C'est dans le contexte constitutivement ambivalent de cette double polarité du récit de soi dans les sociétés contemporaines – dans cette tension entre assujettissement et subjectivation, entre *bio-politique* comme administration des corps et gestion de la vie, (Foucault, 1976) et *auto-bio-graphie* comme effort du sujet de se constituer lui-même et de donner une forme à son existence – que prend effet notre questionnement sur le récit de soi en situation extrême. À l'occasion d'un colloque puis d'un ouvrage collectif (Delory-Momberger, Niewiadomski, 2009), nous nous étions interrogés sur les conditions de possibilité et la dimension de résistance du récit de soi lorsque les forces même de la vie et de l'être sont atteintes d'un point de vue physique, psychique, moral. Pour les hommes et les

femmes blessés par la vie et par le monde, en quoi le récit peut-il constituer le fil d'une *reprise* de soi et de son existence, en quoi peut-il être un lieu et un acte de résistance, de reconstruction de soi et du monde autour de soi ?

Il faut redire ici que les seuls facteurs psychologiques ne suffisent pas à rendre compte de la complexité de telles situations et des processus de déconstruction et de (possible) reconstruction de la personne qui s'y jouent. S'agissant du récit personnel, il tire son éventuelle capacité de résistance et de reprise, non de l'absolue singularité et de l'*indicible* misère, souffrance, horreur, etc. de l'expérience qu'il rapporte, mais du recours que fait le narrateur, pour dire cette expérience extrême, à des signes et à un langage communs, à une parole partageable et partagée.

D'où la nécessité de revenir à la dimension de l'espace social et politique dans lequel est produit et reçu le récit personnel : cet « espace du récit », c'est assurément d'abord l'espace de l'interlocution entre un narrateur et un ou des narrataires, des relations et des positions respectives dans lesquelles une parole est produite, adressée et reçue. Cet aspect intéresse particulièrement les pratiques d'accompagnement, et j'y reviendrai plus longuement plus avant.

Mais cet espace social et politique du récit, c'est aussi, plus largement, celui du contexte qui détermine les conditions et les formes de l'interlocution, et sans doute également en partie ses contenus. Sans qu'il faille remonter, comme on peut le faire pour toute forme de pratique sociale et culturelle, à l'ensemble des traits sociohistoriques et sociopolitiques qui la situent dans le temps et l'espace des cultures, il s'agit de reconnaître que l'espace du récit (l'espace dans lequel le récit est produit et reçu) n'est jamais un espace *neutre* : ni pour celui ou celle qui raconte, ni pour celui (ceux) ou celle (celles) qui accueillent le récit. L'« espace du récit » est traversé par des questions de savoir et de pouvoir, de langage et de compétence discursive, d'autorisation et de légitimité. La compétence de récit, à l'égal d'autres biens symboliques, est très inégalement partagée : elle est liée à la capacité des individus d'élaborer et de faire entendre sur eux-mêmes un langage *recevable*, d'accéder aux moyens d'expression et d'affirmation qui les feront socialement reconnaître. Le pouvoir de tenir un discours sur soi relève d'un *capital* très inégalement réparti (Bourdieu, 1982). Et bien souvent ce capital fait défaut à ceux qui en auraient précisément le plus besoin, parce qu'ils sont dans la situation de ne plus pouvoir faire autre chose que de livrer l'histoire de leur misère et de leurs malheurs.

Il y va également du retentissement personnel qu'entraîne la réception du récit biographique. Le *récit de soi* n'est pas un objet que son narrateur (qui en est en même temps le *personnage*) peut facilement tenir à distance : pour celui-ci – et d'autant plus s'il en a un

usage premier et naïf – il ne fait qu'un avec sa vie et avec lui-même : dans le moment où je le tiens, le récit est ce que je suis pour moi-même et ce que je fais paraître de moi aux autres. Le récit de la vie soumet donc au regard et au jugement public (et donc potentiellement à la méfiance et à la suspicion) cette dimension de la personne dans son rapport à elle-même et aux autres.

Ainsi, au titre de tout ce qu'il cristallise et dont il est lui-même l'enjeu, le récit de soi est exposé à toutes les inégalités sociales et à toutes les blessures personnelles : le récit des uns n'a pas la même valeur que celui des autres, le récit de la vie peut intégrer ou au contraire exclure, il peut signifier écoute ou indifférence, reconnaissance ou dédain, estime ou mépris.

Dans ce cadre général – qui peut valoir pour toutes les situations de récit de la vie –, le propre des situations extrêmes est de pousser à leurs limites les enjeux sociopolitiques qui traversent l'espace du récit et les rapports de pouvoir, de hiérarchie et d'ordre social qui ne peuvent manquer à chaque fois de s'y rejouer. Force est malheureusement de constater que le plus souvent « le plus fort gagne », et que cette domination de l'ordre ou cette conformation à l'ordre se traduisent par le silence, le mutisme, l'enfermement dans la solitude de soi, l'empêchement et l'impuissance à dire. Ou, si des mots sont prononcés, ils le sont dans des réponses contraintes, des canevas tout faits, des récits « prêts-à-dire », conformes aux attentes sociales et institutionnelles. L'anthropologue Michel Agier (2009), qui a mené de nombreuses enquêtes dans les camps de réfugiés et de déplacés au Moyen-Orient et en Afrique, a montré que le récit des victimes ne peut être « entendu » – autrement dit ne peut valoir contrepartie en termes d'assistance, de droit, de protection, de réparation – qu'autant qu'il est recevable dans sa forme et ses contenus par les autorités administratives ou humanitaires des camps. Et pour donner un témoignage professionnel personnel, faisant moi-même partie d'un groupe de recherche sur les migrants clandestins en France, je sais quelles difficultés il faut traverser pour établir un espace de confiance et permettre à nos interlocuteurs – des migrants africains pour la plupart – de sortir du silence d'abord, et ensuite des « récits empruntés », des éléments convenus de récits collectifs auxquels ils ont dans un premier temps le plus souvent recours pour pallier une forme de paralysie à raconter leur histoire.

Contrepartie de ces enjeux forts du récit en situation extrême : lorsqu'il est rendu *possible*, lorsqu'il est véritablement tenu, le récit de survie ou de résistance (celui de l'exclu, du marginal, du prisonnier, celui du colonisé, du déporté, du réfugié, mais aussi celui du malade, du grand blessé, de la femme violée) a un pouvoir de subversion des pouvoirs et des légitimités et remet en cause les agencements de « l'ordre et du désordre » ; il fait entendre les

contre-discours et les contre-récits de celles et de ceux dont la survie (physique, psychique, sociale) tient à la capacité d'opposer à « l'ordre des choses » le contre-ordre d'un sujet ou du moins la tentative d'un « devenir-sujet », en tenant une parole qui, contre la violence du monde (violence des pouvoirs, violence des choses, violence de l'autre), prend le parti *violent* de soi et s'essaye à dire, malgré tout et après tout, ce « je suis », s'éprouvant (se prouvant) à dire « je suis ».

Que le récit de soi dans les situations extrêmes s'accompagne de telle *violence*, il n'en faut pas douter : violence d'un sujet empêché, entravé, qui n'a d'autre choix qu'entre l'oubli et le deuil de lui-même, son abandon aux récits de l'autre, et le geste forcément *transgressif* qui l'arrache à la violence qui lui est faite et lui fait prendre ce *violent parti* de lui-même. Le récit est à la fois le moyen et le lieu de cet arrachement et de cette *re-prise* de soi, de cette recomposition du sentiment de soi-même et de son existence.

Or, cette *violence* du récit de soi est le prix à payer de la subjectivation d'un monde qui exclut et qui oppresse, qui affame et qui humilie, qui enferme et qui violente, d'un monde qui précisément dénie et détruit le vouloir-être du sujet, au nom de supériorités supposées (de classe, de race, de religion, de savoir, etc.), au nom de dominations *de fait* se faisant passer pour des dominations *de droit* (celle du fort sur le faible, du riche sur le pauvre, de l'homme sur la femme, du bien portant sur le malade, du sachant sur l'ignorant, etc.), quand ce n'est pas au nom de l'acceptation du destin ou de la fatalité. Le *parti (pris) de soi* que met en intrigue le récit de survie, le récit de résistance, est un acte de *reconstruction de soi* et un acte de *subjectivation politique* : le narrateur ne peut s'y dire en tant que « sujet » ou « devenir-sujet » qu'autant qu'il subvertit les forces qui l'ont violenté, les pouvoirs qui l'ont opprimé, les discours qui l'ont humilié.

ACCOMPAGNER LES RECITS DE VIE EN SITUATION EXTREME

Cette scène que je persiste à penser comme sociopolitique du récit de soi en situation extrême sera aussi celle qui prévaut dans les pratiques d'intervention visant à accompagner les personnes victimes de violence dans le récit de leur expérience.

On le sait, les démarches d'autoformation reposent sur cette conviction qu'un processus d'exploration personnalisée permet de mettre à jour des savoirs, des acquis, des compétences. À côté d'autres formes d'exploration, le récit de vie joue un rôle particulier, en ceci qu'il donne une forme aux expériences individuelles, qu'il permet de constituer son existence en une « histoire » et en un « projet » et que, ce faisant, il ouvre un espace de

formation et d'action qui va permettre à l'auteur du récit de déployer ses compétences et ses capacités d'action (Delory-Momberger, 2005).

L'accompagnement au récit de vie en situation extrême pose évidemment des problèmes particuliers qui sont liés aux forts enjeux à la fois personnels et sociopolitiques qui ont été évoqués plus haut. Et ces enjeux, au niveau de l'accompagnement, il faut les entendre, me semble-t-il, en termes de *déliance* et de *reliance*, c'est-à-dire en termes de capacité pour la personne de retrouver les voies d'un vouloir et d'un pouvoir vivre, de retrouver le lien avec elle-même et avec le monde social qui l'entoure, le lien *entre* elle-même et le monde social.

Je voudrais insister à ce propos sur ce que j'ai appelé *la fonction socialisante* du récit, sur les relations qui se jouent à travers le récit entre l'individu et le social. Ce n'est pas le lieu de faire ici de longs développements sur les formes sociohistoriques du récit personnel, sur les modèles et les programmations qui conditionnent nos « mises en récit » et nos modes de biographisation selon les époques de l'histoire, les cultures, les milieux et les groupes sociaux (Delory-Momberger, 2004). Mais dans ce cadre je voudrais souligner combien le récit biographique est un puissant facteur de socialisation, dans la mesure précisément où il permet aux individus de raconter leur histoire dans les formes qui sont celles des collectivités auxquelles ils appartiennent, et de mêler, d'entremêler leur histoire personnelle aux histoires de la société. Je suis pour ma part assez fortement convaincue que nous ne faisons jamais que raconter *personnellement* des histoires de société, et qu'une grande part de l'efficacité du récit dans les démarches de formation et d'accompagnement tient précisément dans sa dimension de construction et d'affirmation socio-individuelle. L'espace de reprise de soi, de pouvoir d'agir, de changement ouvert par le récit est un espace *avec* les autres, *avec* la collectivité, c'est constitutivement un espace social.

Affirmer cela n'est en rien contradictoire, comme on pourrait peut-être le penser, avec ce qui a été développé plus haut à propos de pouvoir, de légitimité, d'ordre social, etc. Il ne faut pas confondre la « nature sociale » de l'être humain, de l'espèce humaine, le fait que nous n'existons qu'en société, que nous sommes des « sujets de société » avec les formes de gouvernance, les modalités du pouvoir, les hiérarchies et les légitimités instituées, à quelque niveau qu'elles s'exercent, État, entreprise, école, famille, etc. C'est précisément parce que cette nature sociale est blessée chez les personnes, parce que cette « confiance sociale », comme dit Georg Simmel (1996), est trahie, que les victimes de situations extrêmes souffrent non seulement dans leur chair, non seulement dans leur psychè, mais dans le rapport aux autres et dans le lien social qui est constitutif de leur humanité. Dans la majeure partie des cas, c'est ce rapport à la « chose commune des hommes », à la « collectivité », à la « société »

humaine qui a été profondément ébranlé, perturbé, défait, en raison même de l'expérience vécue et de la nature des événements et des situations subis : guerres, meurtres, persécutions, tortures, viols, emprisonnements, destructions, etc.

On peut observer d'ailleurs que ce facteur de la confiance/défiance sociale et ses répercussions sur la psychè individuelle sont certainement déterminants dans la capacité à tenir un récit. Pour illustrer ce propos, on pourrait comparer et distinguer deux types de situations, dont je dirai d'une manière un peu schématique que, dans l'une, le récit de la vie est *la seule chose qui reste*, et que dans l'autre, le récit de la vie apparaît *impossible*.

La première catégorie de situations concerne les personnes en situation de précarité ou même de marginalisation : travailleurs précaires, chômeurs en fin de droit, familles vivant dans des conditions très défavorisées, jeunes en errance, personnes âgées laissées à leur solitude, SDF (sans-domicile-fixe), etc. Bien souvent, on s'aperçoit que, dans de telles situations, le récit biographique est une des choses qui résiste le mieux, qui *tient* le mieux, sans doute parce qu'il *fait tenir*, qu'il est un dernier rempart, un dernier refuge quand *tout fiche le camp*. Quand le couple, la famille, le travail et quelquefois même le logement ont disparu, on peut encore raconter, expliquer, commenter, on peut encore tenir le *fil* de sa vie dans le *fil* de sa parole. Cela paraît dérisoire et même désespéré, et c'est pourtant essentiel : on est encore, sinon dans l'estime de soi, du moins dans la reconnaissance de soi ; on est encore, tout précaire et marginalisé que l'on soit, dans un espace social intériorisé où un récit peut *se tenir*, où il peut encore jouer ce rôle de soutien, de liant de la vie, et où il est effectivement et vitalement *ce qui reste*.

Par contraste, on remarque qu'à un stade extrême de perturbation ou de destruction du rapport à soi et du lien social, il devient difficile de nouer les fils d'un récit de vie. Les personnes – humanitaires, personnels soignants, etc. – qui ont l'occasion d'intervenir sur des terrains de misère extrême, de famine, de violence, de guerre, ont pu faire l'expérience de cette impossibilité du récit quand il devient justement impossible de « relier les bouts », c'est-à-dire à la fois de mettre en cohérence les moments de son existence, mais aussi de relier son existence à un extérieur de soi qui vous *contient* et dans lequel vous vous sentez *contenu*, qui vous donne une *forme* (une place, une identité, etc.) et dans lequel vous vous reconnaissez à vous-même une *forme* (une place, une identité, etc.). Lorsque les repères et les règles de cet extérieur de soi – c'est-à-dire toutes les formes d'organisation sociale : la famille, le groupe social, l'État, etc. – sont troublés et détruits, ce sont tous les repères et toutes les règles du rapport aux autres et du rapport à soi qui sont en même temps troublés et détruits.

Qu'en est-il de l'accompagnement au récit de vie dans de telles situations ? Je pense qu'il consiste d'abord, comme j'ai commencé à l'évoquer, à retrouver les voies d'une *reliance* entre les individus et le monde social extérieur, à tenter de restaurer dans les représentations personnelles les premiers éléments d'un espace social qui soit de nouveau orienté, qui donne de nouveau des repères, dans lequel le rapport aux autres soit de nouveau réglé. Les conditions d'une telle restauration individuelle sont à l'évidence largement dépendantes du rétablissement objectif de l'espace social extérieur, mais elles supposent également un travail biographique individuel qui peut être favorisé par certaines formes d'accompagnement. Or cet accompagnement ne peut pas être seulement conçu comme une forme d'écoute empathique et purement compassionnelle, attitude dans laquelle celui ou celle qui reçoit le récit risque d'« être pris » soi-même au récit de l'autre, d'entrer dans une relation fusionnelle qui interdit toute distance de celui qui écoute à celui qui raconte et de chacun des deux à lui-même. Non seulement le souci de l'autre ne doit pas s'exercer aux dépens du souci de soi de l'« accompagnateur », mais ce souci de soi qui doit inciter l'accompagnateur à préserver une distance et à se préserver lui-même est très certainement une condition d'un véritable travail avec l'autre. Ce travail, pour être efficace, doit être conçu sur la base de relations interpersonnelles clairement socialisées : je veux dire par là qu'il ne s'agit pas du face à face de deux personnes en dehors de tout contexte, d'une relation en quelque sorte immanente, absolue de personne à personne, mais que ces personnes sont situées, inscrites socialement, y compris dans la situation de production/réception du récit, qu'elles ont chacune une tâche à accomplir dans une visée qui leur est commune mais qui engage de la part de chacune d'elles une position différente. Il paraît d'ailleurs tout à fait souhaitable pour de telles situations de mettre en place des formes d'élaboration collective de récits, réunissant une pluralité de narrateurs et où chacun participe, chacun donne et prend *sa part*, pour constituer un récit sinon commun, du moins construit en commun. Ce récit construit « ensemble » permettra, beaucoup mieux que le récit monologique (que le récit d'un seul), d'abord de faire entendre entre les narrateurs eux-mêmes des expériences partagées et, même si celles-ci sont immensément douloureuses, de leur donner une forme collective et socialisée ; ensuite de poser ensemble – à travers les inquiétudes, les appréhensions, les angoisses des uns et des autres – la question d'un avenir possible, d'une vie qui continue ou qui recommence, du rétablissement des liens familiaux, des solidarités de voisinage, des formes de la vie sociale. La restauration du vivre ensemble, la restauration de la croyance à la possibilité d'un vivre ensemble sont des préalables nécessaires à la reconstruction personnelle et, dans les situations extrêmes que nous évoquons, à un vouloir-vivre et à un pouvoir-vivre individuel. Si les

démarches d'accompagnement par les récits de vie peuvent pour une part contribuer à une telle *re-naissance*, c'est sur le terrain de cette reconstruction socio-individuelle qu'elles peuvent y parvenir.

Le cadre d'un article ne peut guère éviter l'écueil d'évoquer trop vite et de façon sans doute trop simple des situations extrêmement complexes qui doivent appeler des réponses elles-mêmes complexes et très difficiles à mettre en œuvre, qui exigent beaucoup de temps et de compréhension, de méthode et en même temps de sens de l'improvisation, d'attention et en même temps de recul. Je crois que c'est cette attitude de *distance impliquée* ou de *proximité travaillée* qui permet de trouver le bon rapport, la relation convenante de soi à l'autre, et de soi à soi dans le rapport à l'autre. Et lorsque je parle de « bon rapport de soi à l'autre », je ne pense pas seulement à la nécessité qu'il y a à se préserver soi-même, à ne pas « être captif » de l'histoire de l'autre, à ne pas s'y trouver « englué » ; je pense bien sûr à la nécessité d'un espace à maintenir entre soi et l'autre, qui est l'espace dans lequel un travail peut se faire, qui est l'*espace de travail* du récit de vie. Et pour que cet espace puisse exister, il est essentiel que l'accompagnateur ne se déleste pas de sa propre histoire comme pesant de trop peu de poids devant la misère, la souffrance, l'atrocité ; il est essentiel que l'accompagnateur soit en puissance de sa propre histoire et de son propre récit, continue à « être dans » son histoire et son récit, et qu'il puisse parler, si je peux m'exprimer ainsi, *depuis* son histoire et son récit.

Les situations extrêmes évoquées au cours de cette contribution posent à l'évidence de redoutables questions à la recherche biographique. Elles nous interrogent de manière particulièrement aiguë sur les conditions et les environnements de nature sociétale et politique dans lesquels sont produits et reçus les récits de la vie, sur les usages et les fonctions qu'ils peuvent prendre, sur les effets individuels et collectifs dont ils sont le lieu. Et elles contribuent à interpeller la recherche biographique sur ses propres positionnements : comment peut-elle revendiquer une posture de recherche, une posture scientifique, qui lui ouvre en même temps une perspective d'intervention et une perspective critique ? De telles questions renvoient la recherche biographique à ce qui constitue la dimension éthique de sa démarche, à savoir la préoccupation d'éclairer les conditions sous lesquelles la parole de soi peut constituer pour le sujet un vecteur d'appropriation de son histoire et de son projet et contribuer ainsi à une perspective supposée « émancipatrice ». La nature et les moyens de cette « émancipation » restent cependant, et sans doute pour longtemps encore, à interroger.

Références bibliographiques

- Agier, M. (2009). Pour une anthropologie des prises de parole. Entretien avec C. Delory-Momberger. In C. Delory-Momberger, C. Niewiadomski (dir.). *Vivre/Survivre. Récits de résistance* (pp. 179-186). Paris : Téraèdre.
- Astier, I. (2007). *Les nouvelles règles du social*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Astier, I. Duvoux, N. (dir.) (2006). *La société biographique : une injonction à vivre dignement*. Paris : L'Harmattan.
- Beck, U. (2003). *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*. Paris : Champs Flammarion.
- Bourdieu, P. (1982). *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris : Fayard.
- Delory-Momberger, C. (2004). *Les histoires de vie. De l'invention de soi au projet de formation*. Paris : Anthropos. (2014) *Histórias de vida. Da invenção de si ao projeto de formação*. Natal:EDUFRN ; Porto Alegre : EDIPUCRS; Salvador : EDUNEB.
- Delory-Momberger, C. (2005). *Biographie et éducation. Figures de l'individu-projet*. Paris : Anthropos. (2008) *Biográfica e Educação. Figuras do individuo-projeto* (trad. en portugais par Maria da Conceição Passeggi, João Gomes da Silva Neto & Luis Passeggi). Sao Paulo-Natal : éd. EDUFRN-Paulus/Brésil. (2009) *Biografía y educación. Figuras del individuo-proyecto* (trad. en espagnol par Alejandro Fernando Gomes). Buenos Aires : LPP-CLACSO/Argentina.
- Delory-Momberger, C. (2009). *La condition biographique. Essais sur le récit de soi dans la modernité avancée*. Paris : Téraèdre. (2012) *O condição biográfica. Ensaio sobre a narrativa de si na modernidade avançada* [trad. en portugais par Carlos Eduardo Galvão Braga, Maria da Conceição Passeggi, Nelson Patriota]. Sao Paulo-Natal : EDUFRN-Paulus/Brésil
- Delory-Momberger, C., Niewiadomski, C. (dir.) (2009). *Vivre/survivre. Récits de résistance*. Paris : Téraèdre.
- Ehrenberg, A. (1991). *Le Culte de la performance*. Paris : Hachette Littérature.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité. Tome I : la volonté de savoir*. Paris : Gallimard.
- Martuccelli, D. (2002). *Grammaires de l'individu*. Paris : Gallimard Folio Essais.
- Memmi, D. (2003). *Faire vivre et laisser mourir. Le gouvernement contemporain de la naissance et de la mort*. Paris : La Découverte.
- Rosanvallon, P. (1995). *La Nouvelle question sociale. Repenser l'État providence*. Paris : Seuil.
- Simmel, G. (1996 [1908]). *Secret et sociétés secrètes*. Strasbourg : Circé.